

EL JESUS HISTORICO Y EL CRISTO DE LA FE

David Kapkin Ruiz

Estado de la cuestión desde los inicios hasta hoy.

El influjo de la comunidad en la creación del material evangélico plantea una cuestión que ha llegado a dominar la investigación exegética y teológica durante varios decenios: Quién es el Jesús del Evangelio? La Historia de las Formas insiste en la función creadora de la comunidad. La fe cristiana confiesa al Señor Resucitado, al Cristo promovido por Dios, al Hijo de Dios. Estos y otros títulos que la fe de la iglesia primera fue adjudicando a Jesús fueron rápidamente retroproyectados a la propia historia de éste. Así todos los sucesos de su vida, todas sus palabras, fueron entendidas a la luz de la fe pascual que se fue desarrollando en la comunidad tan solo después de las experiencias de Pascua. El Jesús del Evangelio no es, por tanto, el Jesús histórico sino el Cristo de la fe, el Señor, el Hijo de Dios que confiesa la fe cristiana.

I.

Historia del Problema. Vamos a esbozar brevemente cómo se fue planteando esta problemática hasta R. Bultmann, en quien adquiere contornos ya muy precisos y elaborados, llegando a ser casi la expresión por excelencia de una teología (1).

El problema del Jesús histórico no es muy antiguo. Se podría señalar la fecha exacta de su surgimiento: 1778. Esta fecha coloca este problema en el ambiente que le dió vida: la ilustración.

Hasta este momento no se veía como problema la fidedignidad histórica de los evangelios. Fué Hermann Samuel Reimarus el primero que afirmó que el Jesús histórico no era el mismo Cristo que la iglesia predicaba. No era propiamente un teólogo sino un profesor de idiomas orientales. Al morir en 1768 dejó un manuscrito del cual Gotthold Efraim Lessing publicó siete fragmentos. El séptimo

(1) Seguiremos a J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, en: *Der hist. Jesus und der keryg. Christus* Berlin 1961, pag. 12-25.

fragmento se titulaba: "Acerca del objetivo de Jesús y sus discípulos" (2). Hay que distinguir entre lo que se propuso Jesús y lo que intentaron sus discípulos. Jesús fué un Mesías político que pretendió librar a los judíos del yugo romano pero fracasó en su intento. Ante el fracaso de su maestro ellos no se resignaron. No quisieron regresar a sus anteriores ocupaciones, sino que robaron el cadáver de su maestro y empezaron a predicar que había resucitado y había de volver a la tierra. Así un fraude de los discípulos de Jesús es la causa de que surgiera el Cristo de la fe y se fundara la iglesia.

La reacción contra Reimarus fue grande. Su opinión fue rechazada unánimemente, pero la inquietud quedó sembrada. Reimarus había tocado un punto neurálgico: la relación entre el Kerygma de la fe y la historia de Jesús.

La teología liberal recogió la inquietud de Reimarus y la usó como argumento en su lucha contra el Dogma de la Iglesia. La búsqueda de la "esencia del cristianismo" era la preocupación fundamental ya que el dogma había desfigurado la persona y la obra de Jesús; había que volver al Jesús histórico: su personalidad, su religión, su vida interior son lo decisivo, no el dogma cristiano.

"Bajo esta consigna surge un cúmulo de figuras de Jesús, y nosotros nos reimos ahora cuando las leemos. Estas figuras de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como un predicador de moral, los idealistas como prototipo de humanidad, los amantes de la belleza lo alaban como el genial artista de la palabra, los socialistas como el amigo de los pobres y el reformador social y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela. Jesús es modernizado. Estas vidas de Jesús son simples figuras arbitrarias. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor encuentra en la personalidad de Jesús su propio ideal. Dónde está el error? Sin ser conscientes, reemplazaron el dogma con la psicología y la fantasía (3).

A principios de este siglo Albert Schweitzer con una obra que marcó el fin de una época en la historia de la exégesis de los evangelios, "Historia de la investigación sobre la vida de Jesús" (4)

(2) *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, Wolfenbüttel 1778, pag. 276s.

(3) J. JEREMIAS, Art. cit., pag. 14.

(4) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

señaló con crítica implacable el defecto de toda esta teología. Sin embargo él mismo cayó en un error semejante a los que estaba criticando, cuando declaró que Mt. 10,23 constituía el punto en que se había decidido el camino de Jesús: el desengaño de una parusía que no se produjo llevó a Jesús a asumir el destino de la cruz. Hasta ese momento Jesús había sido sólo un predicador de la catástrofe apocalíptica, anunciada como inminente. La obra de Schweitzer es, sin embargo, un esfuerzo constatable de objetividad en esta materia tan delicada. Por ello ha recibido el reconocimiento unánime de la crítica.

En general la teología tradicional, tanto católica como protestante, se contentaba con rechazar todos estos intentos, asumiendo una actitud netamente apologética, pero sin avance positivo alguno. Tan sólo en 1892 Martín Kähler dió el paso fundamental que configuró la problemática que hasta hoy ocupa a la teología. Su escrito llevaba un título que pasó a ser la consigna misma de toda una tendencia teológica: "El llamado Jesús histórico (*historische*) y el Cristo histórico (*geschichtliche*) bíblico" (5).

Como aparece claramente en este título, Kähler distingue entre Jesús y Cristo por una parte, y entre "*historisch*" y "*geschichtliche*". En castellano sólo tenemos una palabra para reproducir estas dos voces alemanas. Jesús es para Kähler el hombre de Nazareth, tal como lo había descrito y lo describirá la investigación crítica; Cristo es el salvador a quien predica la iglesia. "*Historisch*" se dice de los hechos pasados tomados en su pura objetividad; "*geschichtlich*" se aplica a los hechos que tienen importancia permanente. Kähler está convencido de que es inútil insistir en reconstruir la figura histórica de Jesús (*historisch*); por ello sólo el Cristo histórico (*geschichtlich*) es importante para nosotros. A Cristo nos lo presenta la predicación de la iglesia y nos es asequible en la fe. No es pues la investigación crítica sobre la historia de Jesús la que nos lleva a la fe. Kähler quiere salvar el Cristo de la fe, preservar la fe de la iglesia de su total disolución por las innumerables figuras de Jesús que la crítica estaba produciendo, conservar una especie de núcleo intangible de fe al que la crítica no tuviera acceso. La preocupación y el temor de Kähler eran ciertamente explicables y estaban justificados. El deseo de salvar la fe de la iglesia en Cristo

(5) *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1956 (2a. ed.)

es laudable, pero, ¿no es demasiado grande el precio que tuvo que pagar para lograrlo? Fué precisamente R. Bultmann el que recorrió hasta el fin el camino que inauguró Kähler y el que pagó todo el precio de la separación radical entre historia y kerygma.

Pero antes de Bultmann hemos de añadir un eslabón importante de esta historia. La teología liberal que pretendió encontrar la figura real del Jesús histórico estaba poderosamente influída por la teoría de las dos fuentes, según la cual el evangelio de Mc. era el más antiguo y además la base de Mt. y Lc. Casi todos los intentos de reconstrucción se basaban en Mc., pues consideraban que éste proporcionaba una figura de Jesús muy cercana a la realidad histórica. Pero también el evangelio de Mc. debía recibir su golpe. Fue William Wrede en 1901 el que con su obra "El Secreto Mesianico en los Evangelios" ⁽⁶⁾ mostró que el Ev. de Marcos no era una obra histórica sino una construcción teológica del evangelista. Mediante el fenómeno del secreto mesianico, tan común en el Segundo Evangelio, trató de demostrar Wrede que Marcos introduce en la vida de Jesús un elemento artificial (mandatos de silencio hechos por Jesús a los curados, a los demonios, indicaciones de ininteligencia de los discípulos, etc.) para hacer concordar una fase más desarrollada de la fe que atribuía a Jesús histórico títulos mesianicos con la fase más primitiva que sólo sabía de la mesianidad de Jesús a partir de su resurrección. De esta manera destruyó Wrede el baluarte de la historia de Jesús. El evangelio más antiguo y fuente de los otros dos sinópticos no entrega fielmente la historia de Jesús.

En estas oscuras circunstancias aparece la obra de Bultmann. Por una parte, toda aproximación al Jesús histórico aparecía críticamente vedada. Por la otra, la importancia radical se atribuía al kerygma, desvinculado de la historia concreta de Jesús. Bultmann realizó una colosal labor de exégeta y teólogo que ha tenido una influencia perdurable en la teología protestante y aún en la católica. "Bajo el influjo normativo de Rudolf Bultmann se ha realizado en los últimos decenios un hecho realmente conmovedor. La teología crítica que durante más de 150 años se esforzó por reconstruir al Jesús histórico, ve ahora claramente que se ha propuesto una tarea irrealizable; ella tiene el coraje de reconocer esto abiertamente y se pasa ahora con banderas desplegadas al campo

(6) *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

contrario. Ella dice no a toda su historia; da la razón a Kähler y declara los esfuerzos por reconstruir al Jesús histórico como un cometido irrealizable e infructuoso; ella se refugia en la fortaleza inexpugnable del kerygma" (7).

II.

La desmitologización en R. Bultmann. El punto que acabamos de tratar nos ha mostrado en qué momento aparece la obra de Bultmann. Bultmann quiere adelantar el programa que había fijado M. Kähler: lo que realmente es importante es el kerygma que nos anuncia la salvación revelada en Jesucristo. Se trata del kerygma como palabra de Dios que interpela al hombre en su yo histórico y lo coloca ante una decisión trascendental. Todo el Nuevo Testamento, en especial los evangelios que nos presentan la palabra y obra de Jesús, quiere poner al hombre ante esta decisión fundamental. En este contexto se entiende perfectamente lo que Bultmann quiere decir cuando habla de "desmitologización" del NT. En Bultmann desmitologización no se refiere al kerygma mismo, pues Bultmann afirma que el kerygma es lo esencial. Desmitologización es un principio hermenéutico que permite penetrar en el mensaje del NT que aparece encubierto de mitología para hallar en él el verdadero kerygma, la palabra de Dios que interpela y salva.

Así, pues, como K. Barth se puso el problema de cómo una palabra humana podía pretender proclamar la palabra de Dios, Bultmann, adelantando una labor de exégeta, quiere "traducir" el mensaje del NT de su expresión mitológica a una expresión acorde a la real situación del hombre moderno. Bultmann aparece como el precursor de una nueva hermenéutica.

La mayor dificultad que se experimenta cuando se aborda el NT, es la de la distancia que nos separa de él. Esta distancia no se mide simplemente en siglos. Esta distancia entraña una diferente concepción del mundo. Según Bultmann el universo en que se sitúa el NT es un universo mítico, que el hombre moderno iluminado por la ciencia no podría retener. Todo el mensaje del NT está presentado en forma mítica. La labor que se presenta al exégeta es, pues, como dijimos, la de una traducción de este mensaje.

(7) J. JEREMIAS, art. cit. pag. 15.

De acuerdo con lo anterior, Bultmann describe lo mítico como sigue: "Es mítico el modo de representación en el cual lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como humano; lo del más allá como si fuera de acá; según el cual, por ejemplo, la trascendencia de Dios es concebida como alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales" (8).

Bultmann enumera algunos elementos para constatar que la imagen del mundo que está a la base del NT es mítica. El universo bíblico es un universo de tres pisos; en el centro la tierra, arriba el cielo y debajo "el mundo de abajo". El cielo es la habitación de Dios y de los ángeles; el mundo inferior (infierno) es el lugar de los tormentos; la tierra no aparece como el lugar de los sucesos naturales, donde el hombre despliega su actividad creadora, sino como el teatro donde entran en juego las fuerzas sobrenaturales, Dios y sus ángeles, Satán y sus demonios. Estas fuerzas intervienen en el curso de los sucesos naturales y en el ejercicio del pensamiento, del querer y de las acciones de los hombres. El milagro es algo corriente y normal. El hombre no es señor de sí mismo sino que puede llegar a ser poseído por los demonios. Tanto Dios como Satán pueden influir en el hombre y cambiar el curso de su vida. Dios le puede hacer contemplar visiones celestiales, le puede hacer escuchar su palabra, darle su fuerza. La historia no sigue un camino continuo y regular sino que recibe su movimiento y dirección de poderes sobrenaturales. El presente Eón está bajo el dominio de Satán, del pecado y de la muerte. Está próximo a terminar mediante una gran catástrofe cósmica. Los dolores del fin del mundo son inminentes. Todo concluirá con la venida del Juez Celestial, la resurrección de los muertos y el juicio de salvación o condenación.

A esta imagen mítica del mundo añade Bultmann la representación también mítica que da el NT del suceso de la salvación en Cristo. El suceso mismo de la salvación está expresado en forma mítica. Por eso habla el NT de que "al cumplirse la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo" (Gal. 4,4). Este es un ser divino preexistente que aparece en la tierra como un hombre (Fil. 2,6-8). Muriendo obra la redención de los pecados (Rom. 3, 23-26). Su resurrección es el inicio de la catástrofe cósmica, por

(8) R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, I, pag. 22.

lo cual la muerte que había entrado en Adán, es destruída (I Cor. 15, 12ss.). El resucitado es elevado al cielo donde está sentado a la derecha de Dios (Act 1, 6ss). Debe regresar sobre las nubes del cielo para consumir la obra de salvación. Esto, según Pablo, debe ocurrir rápidamente. Todo el que pertenece a la comunidad de salvación está ligado al Señor mediante el Bautismo y la Eucaristía (Rom. 6). Los creyentes poseen desde ya las arras de la herencia eterna por el Espíritu que Dios les ha dado (Rom. 8, 23). Toda esta mitología a la cual se refiere el NT, es, como hemos de ver, según Bultmann, la de la apocalíptica judía y la del mito gnóstico de redención.

Bultmann está convencido de que es imposible para el hombre moderno hacer suya esta imagen mítica del mundo, ya que la ciencia moderna la contradice. Pero esta imagen no tiene nada de específicamente cristiano. El cristianismo la asumió debido a que era la imagen del mundo vigente en la época en que surgió.

Hay que buscar la verdad cristiana auténtica que es independiente de todas estas representaciones míticas. Esto es lo que pretende la desmitologización. La desmitologización no consiste en eliminar las expresiones mitológicas sino en interpretarlas, "no es un proceso de sustracción sino un método hermenéutico". Así la desmitologización no es sino la cara negativa de un proceso positivo que, según Bultmann, consiste en interpretar existencialmente el NT.

III.

La interpretación existencial del Evangelio.

A) Exposición del pensamiento de R. Bultmann:

El kerygma cristiano, el anuncio de la salvación en Cristo, aparece en el NT expresado en forma mítica. En el párrafo anterior explicamos los principales elementos de expresión mítica del kerygma. R. Bultmann se propone desmitologizar dando una interpretación apropiada y apta al hombre de hoy, de estas expresiones míticas.

Bultmann recurre a la ayuda de su reconstrucción histórico crítica del origen del mensaje cristiano para fundamentar su desmitologización o lo que es igual, su interpretación existencial.

Según Bultmann lo que quiso Jesús fue proclamar el "Ahora" de la intervención de Dios mediante la expresión mítica de la venida del Hijo del hombre. Lo que dijo Jesús es simplemente esto: ahora está el hombre colocado ante una decisión definitiva, la última decisión (escatológica), en favor de Dios o del mundo caduco. Jesús terminó su vida en la cruz sin haber obrado milagros, sin haberse considerado nunca a si mismo como el salvador escatológico, como el hijo del hombre futuro, como el Mesías.

Después de su muerte, sus discípulos convirtieron al predicador en objeto de la predicación. La primera predicación apostólica (el kerygma primitivo) quería expresar propiamente esto: en el Crucificado nos sale al encuentro la palabra de Dios en forma definitiva (escatológica) para colocarnos ante la última decisión. Así confesaron ellos la fe que supera el escándalo de la cruz. La forma de expresión de esta fe es la de la apocalíptica judía: el profeta Jesús, el Crucificado, el Resucitado, el Hijo del Hombre eran expresiones apocalípticas. A esta primera expresión del kerygma mediante el mito apocalíptico de la resurrección y del Hijo del hombre siguió otra ya sobre suelo helenista: se aplicó a Jesús histórico el mito gnóstico de la salvación; Jesús fue revestido de los rasgos del hombre primordial, figura del mundo celeste de la luz que viene a las tinieblas de la tierra para redimir las almas de los hombres, briznas de luz, y llevarlas al mundo de arriba.

De todo lo anterior se deduce, pues, que el mensaje salvador es fuerza de Dios que interpela y salva en la medida en que el hombre se decide positivamente. La cristología y la soteriología del NT no son sino expresiones míticas de la importancia salvífica de Jesucristo, debidas a los ambientes en que el kerygma se formuló.

Bultmann para su desmitologización y su hermenéutica existencial no sólo se basa en la reconstrucción histórico-crítica del mensaje cristiano sino también (y éste es el elemento realmente fundamental) en una reflexión trascendental sobre las condiciones del entender cualquiera realidad histórica.

El ser del hombre se distingue del ser de las cosas del mundo. Las cosas del mundo son constatables como fenómenos por un pensamiento objetivante. El hombre "existe" en cuanto es un "poder ser", un "yo existente históricamente" (*geschichtlich*) que se

realiza sólo en una decisión inteligente ante la realidad que se le presenta ⁽⁹⁾.

A partir de esta intuición de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del ser del hombre que Bultmann recibe de la filosofía existencial y de la importancia ontológica del entender, fundada precisamente en esa historicidad, se deriva la interpretación existencial como principio general hermenéutico. Una realidad histórica se entiende sólo en la medida en que el hombre como ser histórico toma posición ante ella desde sus concretas posibilidades de autocomprensión existencial. Aplicado esto al NT hay que decir: el NT hay que interrogarlo partiendo de las concretas posibilidades de autocomprensión existencial del hombre que quiere entenderlo. Una realidad es histórica (*geschichtlich*), tiene importancia para mí, cuando aparece como un fenómeno de la existencia. Sólo así puede ser histórica una afirmación sobre Dios ⁽¹⁰⁾.

Como vimos antes, todo el kerygma cristológico está presentado en forma mítica. Según lo dicho sobre la interpretación existencial, la fe que el NT exige no puede consistir en la afirmación de hechos salvíficos objetivos. La fe sólo se da como respuesta a la palabra proclamada que interpela al hombre, como disposición a asumir la nueva comprensión de existencia que se le ofrece.

El mismo Bultmann, cuando se defiende de las críticas que autores protestantes le han hecho, recurre al concepto de palabra de Dios y de fe que tenía el mismo Lutero. La radical desmitologización por la interpretación existencial es la aplicación consecuen- te de la doctrina de San Pablo y de Lutero sobre la justificación del pecador por la fe sola sin las obras de la Ley, al campo del conocimiento. Así explica Bultmann las cosas: "El hombre que quiere creer en Dios como su Dios, debe saber que él no posee

(9) Siguiendo a Heidegger, Bultmann distingue el *Vorhandensein* como ser de las cosas y el *Dasein* como el ser del hombre.

(10) Bultmann "no merece el reproche que tan a menudo se le ha hecho de reducir la teología a una antropología. El no desea sino sacar del a priori epistemológico del método fenomenológico las consecuencias pertinentes a la Teología, es decir, que todo acto por el que el ser, y por tanto Dios, es conocido, no puede entenderse sino a través de la penetración de aquel ser que suscita la cuestión del ser: el hombre". Cfr. C. GEFRE, *Historia y kerygma en Bultmann en Rudolf Bultmann en el pensamiento católico*, Santander, Sal Terrae, 1970, pag. 159s,

nada en que apoyarse para creer, que él está flotando en el aire y no puede exigir ninguna prueba de la verdad de la palabra que lo interpela”.

Bultmann está convencido de que ya en el NT, que, como vimos reviste el mensaje con representaciones míticas, se encuentran los indicios de una primera desmitologización mediante la interpretación existencial.

1) El Evangelio de San Juan en su forma primitiva (tal como lo reconstruye Bultmann) manifiesta que la escatología apocalíptica (con la esperanza del fin del mundo mediante hechos terribles) ha sido superada por una escatología del momento presente en el que se da la última decisión del hombre (fe o incredulidad). El mismo San Pablo, aunque conserva las categorías apocalípticas, considera que el fin real se da cuando el hombre vive su existencia como existencia escatológica mediante su decisión de fe. En esto consiste la “desmundanización” (*Entweltlichung*).

Lo que San Pablo entiende por pecado y gracia se puede entender en forma absolutamente no mítica como inautenticidad y autenticidad de la existencia.

2) También la cruz y la resurrección de Cristo, el núcleo del kerygma cristiano, se puede interpretar existencialmente según el NT. La predicación de la cruz de Jesús como la cruz de Cristo (Cfr. I Cor. 15, 3) y el anuncio del Crucificado como el viviente, el resucitado, quieren decir, según el NT, que la crucifixión de Jesús no debe ser entendida como el juicio liberador que Dios realiza en favor de los hombres sometidos al poder del mundo caído. Cristo el crucificado resucitado nos sale al encuentro a nosotros hombres de hoy sólo en la palabra de predicación brotada de la fe pascual, es decir, de la comprensión de la cruz de los primeros discípulos.

CONCLUSION: El hombre está colocado por su propia existencia delante de Dios. Dios es la pregunta radical del hombre, esta pregunta constituye el “preconocimiento” que posibilita todo otro conocimiento ulterior respecto a Dios. La revelación que proporciona el kerygma consiste en la nueva autocomprensión de la existencia en la fe, que da al hombre la posibilidad de realización auténtica, para lo cual, por el “preconocimiento” existe apertura fundamental. “Saber leer la Escritura es descubrir detrás del mito la nueva intelección de mí mismo que Dios me ofrece, la única que

me permitirá alcanzar la plena estatura de mi existencia auténtica. Tener fe es decidirme a escoger incesantemente mi propio ser auténtico" (11).

B) Discusión con R. Bultmann.

En primer lugar hay que reconocer:

1) Que el programa de desmitologización de Bultmann contiene elementos que son verdaderamente positivos.

— La conciencia de las dificultades del hombre moderno para su decisión de fe;

— La conciencia de la necesidad de una hermenéutica que permita una comprensión teológica del lenguaje del NT;

— La acentuación del aspecto existencial de la revelación cristiana;

— La fuerte interiorización de la fe como una decisión auténtica;

— La marcada enfatización del valor humano del cristianismo: el cristianismo como el humanismo pleno.

2) Pero hay que recalcar también como lo ha hecho casi unánimemente la crítica, que la interpretación existencial de Bultmann conduce a un recorte substancial y a un vaciamiento del kerygma ya que los presupuestos axiomáticos de esa hermenéutica no son compatibles con el NT así:

— La tesis de la total corrupción del hombre que Bultmann comparte con Lutero, la cual sumerge a Bultmann en un pesimismo radical con respecto a todo lo humano;

— El dualismo radical entre Dios y el mundo, que no le permite a Bultmann comprender la historia como historia salvífica, lo cual evidentemente lo lleva a considerar en lo que él llama "fenómeno mítico" por separado la objetividad y la existencialidad;

(11) C. GEFRE. Art. cit., pag. 163.

— Si como mítico se entiende no sólo la divinización de lo creatural sino también todo lo que signifique la presencia divina en el signo de la historia, entonces todo el suceso de Cristo tal como lo entiende el NT es, sin más mito;

— En el caso de la hermenéutica de Bultmann parece suceder que el principio fundamental de interpretación actúa de tal modo que impone al kerygma y aún al mismo Jesús histórico una forma o figura que pueda ser a priori aceptada por la fe del intérprete;

— Desde el punto de vista del NT es incontrovertible el hecho de que el kerygma no sólo es interpelación sino también comunicación de un saber, relato de lo sucedido en Jesucristo, lo cual es importante no sólo por su influjo sobre mí sino en sí mismo. El simple hecho de que el kerygma fuera presentado en forma de enumeración de sucesos y luego de narración (los evangelios) pone esto en evidencia;

— De lo anterior se deduce que el "preconocimiento" señalado por Bultmann (la inquietud del hombre por Dios en su propia autocomprensión) es demasiado estrecho; se fundamenta en una alternativa no absoluta: se entiende la historia ó histórico objetivamente (*historisch—objektiv*: los hechos como hechos pasados, considerados en sí mismos) o se la entiende histórico—existencialmente (*geschichtlich—existentiell*: los hechos en su importancia para mi actual autocomprensión);

— Además la reducción de la historia salvífica al mero "ahora" de la predicación, que se deriva de la interpretación de Bultmann, no se compadece con el sentido de la revelación en todo el Judeo—Cristianismo ⁽¹²⁾. Este es el gran reproche que O. Cullmann eleva contra Bultmann a partir de sus estudios sobre la noción de tiempo e historia bíblicas ⁽¹³⁾. La empresa de Cullmann fue también criticada por Bultmann: "No puedo ver cómo para él la palabra "historia" en la expresión compuesta "historia de la salvación" tiene una significación diferente de la que tiene en la expresión "historia del mundo" o que la historia de la salvación del AT se distinga fundamentalmente de la historia del pueblo de Israel que

(12) Cfr. H. DUMERY, *Fenomenología y Religión*, Barcelona, Nova Terra 1968.

(13) Cfr. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Estella, 1968, pag. XIX—XXXVI.

puede percibir el historiador" (14). En realidad Cullmann no parece haber puesto bien en claro lo específico de la historia bíblica como historia revelante y sobre todo el carácter escatológico del hecho de Cristo (15).

— La interpretación existencial que hace Bultmann del NT es marcadamente individualista. Su origen existencialista no queda nunca superado. Esto reduce la revelación y la fe al ámbito del corazón humano y no permite expandir la idea fundamental de salvación comunitaria, de Pueblo de Dios (16).

Así concluye A. Vögtle sus consideraciones sobre la hermenéutica de Bultmann en el "*Lexikon für Theologie und Kirche*" (17): "El postulado de un concepto absolutizado de trascendencia, la disyuntiva absoluta entre realidad objetiva y realidad existencial así como el ideal de una fe que renuncia a toda seguridad objetiva, se unen para constituir la única manera de entender la paradoja del suceso salvífico de la fe. . . ; se trata para Bultmann de la importancia histórica (*geschichtlich*) del suceso de Jesús que ocurrió de una vez por todas, de la importancia de la cruz de Jesús "por la cual (importancia) ella (la cruz) *aunque* es un suceso histórico (*historisch*), es sin embargo el suceso escatológico". Al contrario, la lógica del pensamiento del kerygma del NT que exige fe no parece partir del "aunque" del suceso histórico (*historisch*) hacia el "sin embargo" de su importancia existencial, de la fe, sino del "porque" del obrar divino en el Jesús histórico (*historisch*) y del porque de la posición cósmica del exaltado hacia el "por tanto" de la conversión, de la fe, de la apropiación personal de la salvación".

IV

Historia y kerygma.

En esta última parte de nuestras consideraciones críticas tratamos de mostrar cómo se ha ido desarrollando hasta nuestros días la problemática suscitada por la obra de Bultmann. La búsqueda del Jesús histórico ha comenzado a ser de nuevo la preocupación de la exégesis y de la teología.

(14) R. BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte*, pag. 662.

(15) C. GEFFRE, art. cit., pag. 171-173.

(16) Cfr. R. MARLE, *Bultmann y la interpretación del NT*, Bilbao, Desclee, 1970, pag. 66-90.

(17) Vol. 3, Col. 901.

Esto se nota ya, como lo hemos de ver, en la misma escuela bultmanniana. Aunque durante los dos últimos decenios dentro de los seguidores de la hermenéutica de Bultmann, y no sólo entre ellos, la preocupación fundamental de la exégesis ha sido la comprensión de la "Redacción de los Evangelistas" (*Redaktionsgeschichtliche methode*), los últimos movimientos de la crítica exegética parecen tender hacia Jesús, hacia la fijación y valorización de su historia.

Fuera del ámbito dominado por la hermenéutica existencial de Bultmann, se han desarrollado otras corrientes exegéticas, de las cuales vamos a tratar también en este capítulo. Algunos exégetas, en efecto, se han preocupado por fijar las expresiones mismas usadas por Jesús, basados en el convencimiento de que la tradición de las Palabras de Jesús que llegan hasta los sinópticos es fidedigna. En este campo han sobresalido ante todo J. Jeremías⁽¹⁸⁾, N. A. Dahl⁽¹⁹⁾, E. Stauffer⁽²⁰⁾ y W. Grundmann⁽²¹⁾. A menudo estos intentos de reconstrucción son demasiado inseguros ya que la primitiva comunidad palestina de habla aramea habría podido ser la responsable de todo esto. Sin embargo muchas veces el genio de Jesús es aún perceptible en sus palabras no sólo por su estilo incisivo y penetrante, sino sobre todo, por su contenido, reflejo fiel de la problemática de su vida.

Comenzaremos propiamente este recuento de la historia de la exégesis en el período postbultmanniano con la mención de un grupo de exégetas de la escuela escandinava, que nunca recibió a fondo "la infección" de Bultmann.

A. Exégetas escandinavos: G. Riesengeld y B. Gerhardsohn. La historia de las formas clásica estableció como dogma irrevocable el hecho de que el *Sitz im Leben* de la tradición evangélica era la fe postpascual. Las investigaciones de estos exégetas, sin negar evi-

(18) Dado que Jeremías tiene también un principio hermenéutico digno de consideración, le dedicaremos un punto especial en este capítulo, sobre la reconstrucción, o mejor, determinación de las "mismísimas palabras de Jesús". Nótese los criterios de Jeremías en: *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en: *Synoptische Studien*, München 1954, pag. 86-93 Cfr. además: *Las Parábolas de Jesús*, Navarra, Estela, 1970; *El Mensaje central del NT*, Salamanca, Sígueme, 1966; *Las Palabras del Señor*, Madrid, Fax, 1968.

(19) *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, en: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 104-132.

(20) *Jesus and his Story*, London, 1960.

(21) *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 1957.

dentamente el influjo fundamental de la fe y vida de la comunidad postpascual sobre los recuerdos de la palabra y obra de Jesús, han tratado de situar mejor la tradición de Jesús en el *Sitz im Leben* de su propio condicionamiento histórico.

Así el exégeta sueco H. Riesenfeld ⁽²²⁾ en el congreso sobre estudios del NT celebrado en Oxford en 1957, presentó la tesis de que ni la predicación misionera ni la comunidad predicante constituyen el ambiente vital de la tradición, sino más bien la actividad de los maestros que transmitían las palabras y hechos de Jesús. Los discípulos de Jesús adoptaron del medio judío la forma de la tradición rabínica, que consiste en la retención y repetición de las palabras del maestro. Esto ya se ve claro en el uso por parte del NT de la terminología técnica rabínica de tradición: Cfr. I Cor. 15, 12: "os transmití... lo que recibí". El resultado de las investigaciones de Riesenfeld sobre el origen de la tradición Evangélica, es, pues, muy distinto de la concepción de la Historia de las Formas.

Un discípulo de Riesenfeld, B. Gehardsohn ⁽²³⁾ ha ido publicando sus investigaciones sobre el método de tradición judío-cristiana. Así se ha ido abriendo paso entre la crítica el convencimiento de que la primitiva comunidad palestina sí pudo retener y de hecho retuvo las palabras del Maestro.

B-H. Schürmann: la obra de este exégeta católico es digna de mención aparte. Publicó una colección de artículos sobre el tema de la relación entre Jesús y Cristo (*Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 2 ed. 1961. *Evangelische Verlagsanstalt*, Berlín), un artículo sobre los orígenes prepascuales de la tradición de los Logia, que ha ejercido hondo influjo entre los críticos ⁽²⁴⁾. Schürmann descubrió que todavía se puede detectar en buenas partes de la tradición sinóptica el medio original de la tradición de Jesús: su acción de Rabbí con el grupo de discípulos que le rodeaba.

(22) *The Gospel Tradition and Its Beginnings*, London, 1957.

(23) *Memory and Manuscript*, Uppsala, 1961.

(24) *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, En: *Der hist. Jesus und der keryg. Christus*, Berlin, 1961, pag. 342-370. Traducción condensada en castellano: *Comienzos pre-pascuales de la Tradición de los Logia. Un intento de acceso a la vida de Jesús a través de la Historia de las Formas* en: *Sel. Teol.*, 9 (1970) 17-29.

C. Los discípulos de R. Bultmann. Los esfuerzos exegéticos mencionados anteriormente son del todo dignos de consideración: han abierto al problema que nos ocupa perspectivas insospechadas. Sin embargo, lo más importante dentro del tema que estamos tratando, a saber, la relación entre el kerygma sobre Cristo y la historia de Jesús, es la problemática que los mismos discípulos de Bultmann han ido desarrollando a partir de las terribles encrucijadas histórico—teológicas en que fueron colocados por la obra de su maestro. En esto dos preocupaciones han sido de máxima relevancia: la autenticidad de la fe del cristiano de hoy ante la fe tal como la concibe normativamente el mismo NT y la honradez científica en el análisis y valoración de las fuentes de la historia de Jesús.

Por esto los mismos discípulos de Bultmann han suscitado lo que actualmente se suele llamar "la nueva pregunta por el Jesús histórico". A continuación hemos de ocuparnos de ella siguiendo sobre todo, el excelente resumen del problema que ofrece J. Roloff (25).

Expondremos en primer término las causas inmediatas que suscitaron entre los discípulos de Bultmann esta "nueva pregunta".

1) Causas de la nueva pregunta por el Jesús histórico.

Podemos señalar ante todo tres:

a. Bultmann parte del simple hecho escueto de la aparición de Jesús de Nazareth: Dios quiso que fuera precisamente a raíz de este hecho que se proclamara el kerygma salvador que lleva la fuerza de Dios que interpela y transforma. Las críticas que hacen a Bultmann sobre todo K. Jaspers (26) y F. Buri (27), dejan claro que la indiferencia de la fe con respecto a la historia (*Historie*) se rompe en este punto, el cual es, por tanto, en últimas, aún según Bultmann, presupuesto de la Teología. En este punto se presenta al hombre algo que no queda absolutamente bajo su control y decisión. ¿No se impone la pregunta de si la identificación que

(25) *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählung der Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck—Ruprecht, 1970, pag. 25—47.

(26) *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, en: *Schweiz. Theol. Umschau*, 23, 1953.

(27) *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, en: *Kerygma und Mythos II*, 2a. ed., 1955, pag. 88—101.

hace el NT entre el Cristo del kerygma y el Jesús de la historia, tiene algún fundamento precisamente en el mismo Jesús histórico?

b. Profundizando lo dicho en 1), había que entrar entonces a juzgar la cristología de la comunidad que proclama el kerygma. El kerygma cristológico pretende decir quién es *ahora* el Jesús que murió en la Cruz. A Bultmann se le "escapa" en alguna ocasión (28) una frase muy dicente: "La llamada decisión que hace Jesús implica una Cristología". Es esta cristología de Jesús la que debe ser el criterio de toda cristología. Pascua marca un nuevo hito fundamental en la comprensión de fe, pero a la Teología se le exige mostrar la continuidad entre Jesús y Cristo en la misma discontinuidad del hecho pascual. G. Ebeling expresa esto con fuerte acento: "Si se demostrara que la cristología no tiene ningún apoyo en el Jesús histórico que es más bien una mala interpretación del hecho de Jesús, entonces quedaría la cristología eliminada" (29).

c. El juicio que da la Historia de las Formas sobre la esencia de la tradición evangélica aparece cada vez más discutible para la nueva investigación sobre los Evangelios. Según la Historia de las Formas clásica la tradición evangélica no pretendía en ninguna forma "recordar" históricamente los hechos sino presentar la importancia de Cristo en el kerygma. Esto aparece para un examen crítico desapasionado de la tradición evangélica como una simplificación de los hechos reales: el cristianismo primitivo no se limitó a conservar las palabras de Jesús para expresar en ellas el kerygma de Cristo sino que además recordó y desarrolló los hechos mismos cumplidos por Jesús en forma de relatos en los cuales el kerygma de Cristo es presentado en la forma de la historia de Jesús.

2) Diálogo de R. Bultmann con sus discípulos.

Tenemos que citar en primer lugar un artículo de E. Käsemann el cual se ocupó del carácter histórico de los evangelios, carácter entendido no sólo en el sentido de su maestro Bultmann. (30)

(28) *Theologie des Neuen Testaments*, pag. 44.

(29) *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, en: ZThK 56 (1959) 15.

(30) *Das Problem des historischen Jesus*, en: ZThK 51 (1954) 125-153.

Fue esta la obra que inauguró la discusión. Käsemann no cayó evidentemente en la ingenuidad de considerar los evangelios como relatos biográficos, crónicas perfectas de la vida de Jesús, pero se preguntó si era justo seguir suponiendo como lo había hecho y estaba haciendo toda la exégesis a partir de Bultmann, que no eran "relatos históricos" (*historisch*). El hecho es, señaló Käsemann, que el cristianismo primitivo creó el singular género literario "Evangelio". Algunos escritos del NT, como las cartas de Pablo, consideran la cruz y resurrección de Jesús no bajo su aspecto histórico (*historisch*) sino en su importancia salvífica, por eso "aparece extraño que nosotros encontremos en el NT algo así como los evangelios, los cuales se ocupan de la vida terrena de Jesús". Bultmann había preguntado para apoyar su hermenéutica existencial, por qué el cristianismo no se había contentado con el relato sobre el Jesús terreno si en él estaba lo decisivo, y se había visto llevado a formulaciones kerygmáticas, en las cuales lo importante no era lo histórico (*historisch*) sino lo salvífico. Käsemann transforma radicalmente la pregunta de Bultmann; dado el hecho de que los evangelios son relatos más tardíos que las primitivas formulaciones kerygmáticas la pregunta debe ser ésta: por qué el cristianismo no se contentó con ellas y empezó a relatar los hechos del Jesús terreno. Este es el hecho trascendental, el cual está por sobre toda discusión: los evangelios historifican el kerygma en forma de relatos sobre el Jesús terreno.

Käsemann trató de interpretar este hecho sin apartarse fundamentalmente de Bultmann: los evangelios tratan de convertir el kerygma en historia, mediante lo cual se salvaguarda contra iniciales tendencias gnosticantes, "el extra nos de la salvación". En todo caso, Käsemann resucitó para la exégesis protestante de la escuela de Bultmann el interés histórico por Jesús.

La gran preocupación de los exégetas de esta escuela no era, a pesar del cuestionamiento de Käsemann, la motivación histórica, (*historisch*) de la tradición evangélica, sino el problema teológico de la referencia del kerygma al Jesús histórico. Este es sin duda

uno de los problemas más fundamentales de la teología, quizá el más fundamental. Esta era, pues, la pregunta: hasta qué punto el kerygma, cuyo objeto es el exaltado, requiere la referencia por sobre el hecho de Pascua a la historia de Jesús de Nazareth, y al mismo tiempo, cómo puede ser admitida esta referencia sin que sea mal entendida como una legitimación histórica mediante los hechos.

Las soluciones que se fueron dando a esta crucial interrogación a pesar de las diferencias, son muy semejantes; todas buscan encontrar en las palabras de Jesús que se acreditaban como "históricas", estructuras existenciales, para interpretarlas de esa manera en una forma semejante al kerygma postpascual. Así se establecía la continuidad entre el kerygma de Cristo y el Jesús histórico: El kerygma como interpelación existencial queda fundado en la historia de Jesús en cuanto éste también concibió su mensaje como pura interpelación. Recordemos que ya el mismo Bultmann había reconstruido históricamente—críticamente el mensaje de Jesús como interpelación existencial; sus discípulos pretenden establecer con una constatación semejante la "continuidad" entre el kerygma y la historia.

H. Conzelmann: la predicación de Jesús contiene la estructura de una "cristología indirecta": la cristología del kerygma es sólo su traducción; ambas son vehículos de la interpelación existencial ⁽³¹⁾.

G. Ebeling: en Jesús la fe se hizo lenguaje, es decir, en la predicación de Jesús se hace ya patente lo que significa la fe postpascual: el asumir en la decisión el cambio de la existencia que Dios ofrece como última posibilidad ⁽³²⁾.

E. Fuchs: "La actitud de Jesús no es la de un profeta ni la de un maestro de sabiduría sino la de un hombre que se atreve a actuar en el lugar de Dios, atrayendo así los pecadores, los cuales sin él deben huír de la presencia de Dios". Así aparece en el mismo actuar de Jesús, interpretado existencialmente, lo que Pablo dice sobre la justificación del pecador, interpretada existencialmente ⁽³³⁾.

(31) *Zur Methode der Lebën—Jesu—Forschung*, en: ZThK 56 (1959) 13.

(32) En: ZThK 55 (1958) 64—110.

(33) *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1965 2a. ed., pag. 156.

H. Braun y J. M. Robinson: pretendieron eludir la necesidad de una continuidad entre el kerygma y la historia haciendo notar que mediante una comparación entre la predicación de Jesús y el kerygma postpascual la constante era la antropología, mientras que la variable era la cristología, la cual se iba desarrollando siempre más: lo importante es por tanto, de nuevo, la nueva autocomprensión, en la cual el creyente experimenta la fundamental identidad del kerygma y de lo que ocurrió con Jesús. Lo que ocurrió con Jesús, es por tanto, sólo, algo que me ayuda a comprenderme como hombre auténtico (34).

El mismo Bultmann intervino definitivamente en el debate. Lo que le interesó a Bultmann no fue el problema exegético planteado por Käsemann, que hacía vacilar uno de los fundamentos de la historia de las formas y de la hermenéutica bultmanniana: ¿los evangelios sinópticos quieren ser relatos históricos? ¿Hubo, por tanto, intereses históricos en la tradición? Para Bultmann el interés es ante todo teológico: cómo se puede sostener la interpretación existencial del kerygma si el NT sin duda recalca el hecho histórico, irrepetible de Jesús? Como Bultmann olvida el problema exegético para sacar de su dilucidamiento consecuencias teológicas, hermenéuticas, vuelve en su respuesta a insistir en lo que siempre había sostenido: "El intento de mostrar la legitimidad del kerygma por investigación científica, sirve a un interés moderno, pues ésta le pone al kerygma una pregunta que a éste no le interesa en absoluto. El kerygma no está interesado en la historicidad objetiva más allá del hecho mismo simple (Das Dass) (es decir, la existencia del hombre Jesús), sino que el kerygma exige la fe en Cristo el crucificado y resucitado, y desde esto entiende la historia de Jesús, hasta donde ésta todavía tiene algún interés" (35). La respuesta de Bultmann no es otra que la repetición de su mismo postulado hermenéutico. El problema verdadero no lo ve Bultmann: radica en la misma alternativa que él supone y que nosotros quisimos hacer clara al subrayar el "Sino" del texto citado. Sin duda el kerygma exige la fe en Cristo e interpreta la historia de Jesús a partir del hecho pascual. Pero esta fe que exige el kerygma en Cristo no está en contraposición (Sino) con la historicidad objetiva de algo más que el hecho de que Jesús sí existió. El

(34) H. BRAUN, en: ZThK 54 (1957) 368; J. M. ROBINSON, *Kerygma und historische Jesus*, Zürich, 1967, 2a. Ed., pag. 215-249.

(35) *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Tübingen, 1967, pag. 445-469.

NT no entiende la exigencia de fe en Cristo como una contraposición a la historia de Jesús.

3) G. Ebeling⁽³⁶⁾ empezó a ver que el punto fundamental era precisamente la relación entre el kerygma y la historia de Jesús. La historia de Jesús debe tener, entonces, según Ebeling importancia teológica. El hecho mismo de que el kerygma habla de Jesús implica el que el teólogo tenga que preguntarse por el significado "histórico" (historisch) de Jesús. Hay que preguntarse entonces por el fundamento que tiene el kerygma en Jesús mismo. Bultmann al prohibir esta pregunta no le hace justicia al NT, según el cual el kerygma está referido esencialmente a los hechos y palabras de Jesús. En el hecho de Jesús aparece la palabra de Dios: la fe de todas maneras, si quiere ser aceptación de ella, tiene que referirse a él.

Ebeling le critica a Bultmann el recurso unilateral a Pablo y Juan para fundar su enfatización "en el hecho mismo simple" (*Das blossе Dass*) de Jesús y recalca el peso de la tradición sinóptica: ésta está interesada en algo más que en el simple hecho de la existencia de Jesús y quiere mostrar que lo importante no es simplemente esto sino además quién era ese Jesús, cómo se manifestó, qué hizo!

4) En un nuevo artículo publicado en 1964 vuelve Käse-mann a ocuparse de este problema, señalando ya con más claridad las tendencias históricas del NT.⁽³⁷⁾ Estas tendencias históricas aparecen no sólo en Mateo y Lucas sino aún en Juan, el cual, en lugar de contentarse con proponer su teología en cartas, escribe un Evangelio. Los evangelios quieren ser relatos sobre hechos ocurridos. Esto se nota preferentemente en los sinópticos: "Mientras que la dimensión del pasado del evangelio y de la cristología en Pablo y Juan queda en la sombra del presente y del futuro, sin ser en modo alguno suprimida, esta dimensión del pasado domina precisamente la predicación de los sinópticos, aunque se mezclen evidentemente intereses kerygmáticos y catequísticos de la comunidad. De donde

(36) Sobre todo: *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, en: ZThK 56 (1959) 14-30; *Jesus und Glaube*, en: ZThK 55 (1958) 64-110; *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, 2a. Ed., Tübingen, 1963.

(37) *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1964.

se deduce que los evangelios no son precisamente predicación sino relatos" (38).

Sin embargo según Käsemann, esta tendencia historicante solo empezó cuando los evangelios sinópticos, fueron redactados. En el nivel anterior a la redacción de los sinópticos la tradición se caracterizaba por su absoluto y exclusivo interés kerygmático: no pretendía sino interpelar. ¿Por qué surgió en el cristianismo primitivo este interés histórico que condujo a la redacción de los sinópticos, los cuales, como hemos dicho, quieren ser relatos de los hechos de Jesús? Según Käsemann esta apelación a la historia fue el medio como la primitiva iglesia luchó contra el entusiasmo gnóstico naciente: para evitar el peligro de que el Evangelio se convierta en manos de los gnósticos en algo manipulable a propio antojo y arbitrio, se procedió a subrayar mediante presentaciones narrativas lo absoluto y normativo de la revelación de Cristo mediante la historia de Jesús. Para eso emplearon las tradiciones kerygmáticas que estaban en boga. Una frase de Käsemann explica hasta la saciedad este hecho. Se pregunta Käsemann: "Cómo se pudo volver desde la doxología del predicado otra vez a la narración sobre el predicador y precisamente en el marco del kerygma?". Con otras palabras: ¿Cómo pudo ser la historia de Jesús evangelio de Cristo?". El mismo Käsemann responde a su pregunta: "El Jesús terreno debió proteger al Cristo de la predicación de diluirse en la proyección de una autocomprensión escatológica y convertirse en objeto de una ideología religiosa. La historia recibió función escatológica. El pasado brindó al presente los criterios para una discreción de espíritus" (39).

En realidad, como dice Käsemann, se observa ya en los sinópticos la tendencia a fundamentar la fe de la iglesia en Cristo por la historia de Jesús. Los sinópticos pretenden ser sin duda escritos normativos en el sentido de que presentan los hechos y palabras de Jesús como criterio de fe para la comunidad cristiana: lo que la Iglesia proclama sobre Cristo, sobre su importancia salvífica, lo fundan ellos en Jesús de Nazareth. La fe en Cristo no queda así al arbitrio de lo que cada uno quiera entender a partir de su propio entusiasmo. La fe en Cristo queda delimitada mediante el uso de las tradiciones conservadas en las comunidades, por lo que el mis-

(38) Ib. pag. 54.

(39) Ib., pag. 66s.

mo Jesús hizo y dijo. Käsemann, como dijimos también, sostiene que hubo un rompimiento: esta tendencia historicante se inicia con la redacción de los sinópticos, la tradición anterior era exclusivamente kerygmática. La pregunta que surge es, entonces, ésta: ¿Es sostenible este rompimiento? ¿Cuando los evangelistas crearon los sinópticos usaron las tradiciones en un sentido que éstas antes no tenían? ¿El interés fundamentador y normador de la fe que se ascribe a los evangelistas no es ya propio de la misma tradición que estos utilizan? En otras palabras: es preciso dilucidar el problema de si la tradición evangélica presinóptica estuvo guiada por intereses históricos. Por este lado se han orientado las nuevas investigaciones.

D.-J. Jeremías ha desarrollado en la exégesis actual la posición más diametralmente opuesta a Bultmann. Según Bultmann la búsqueda histórica de Jesús es irrelevante e ilegítima teológicamente, mientras que para Jeremías es la única actividad teológica legítima. Hay que librar la "*ipsissima vox Jesu*" de los aditamentos e interpretaciones de la comunidad. Jeremías no rechazó el método de la historia de las formas como otras corrientes de la investigación opuestas a Bultmann, sino que lo empleó decididamente con la intención señalada antes. Además, trató Jeremías de precisar los rasgos históricos con la ayuda del método histórico, de la filología y de la historia de las religiones. Así continuó Jeremías el esfuerzo que caracterizó la investigación positivista del S. XIX y renovó el propósito contra el cual M. Kähler había protestado.

Jeremías estaba ciertamente convencido de que no era posible una reconstrucción de la vida de Jesús debido al estado de las fuentes; sin embargo no cesó en su empeño de determinar la revelación divina mediante el análisis científico. Aquí se hace el acceso a la revelación dependiente de la inteligencia de los especialistas. El fundamento de esta pretensión lo obtiene Jeremías de un concepto de revelación que no tiene en cuenta el kerygma y se concentra simplemente en el hecho de la encarnación: ya que Dios se entregó a la historia en Jesús, con toda la vacilación y relatividad que ésta incluye, la revelación divina debe determinarse mediante investigación y crítica histórica.

Es evidente que la intención de Jeremías de concentrar en Jesús la revelación recupera uno de los anhelos claves del NT, pero es claro también que él opera con un concepto de revelación demasiado estrecho. En la problemática que hemos ido desarrollando, he-

mos tenido ocasión de precisar la cuestión que nos ocupa: no solamente determinar quién fue realmente Jesús de Nazareth, sino cómo se relacionan los sinópticos y la tradición que está tras ellos con este Jesús; qué importancia le dan ellos y ella a Jesús como suceso del pasado. Para esto no basta señalar la importancia radical de la encarnación ni determinar la "*ipsissima vox Jesu*". Es preciso mostrar que el kerygma es en sí mismo una indicación hacia la historia pasada de Jesús como el hecho revelador por excelencia. Esto quieren ser y son los sinópticos (40).

E. J. Schniewind. Tratamos aquí de la obra de Schniewind pues este exégeta logró integrar en el interés de su investigación el Jesús histórico y el kerygma de la comunidad. Es una lástima que su prematura desaparición haya privado a la exégesis de su valioso aporte.

Según Schniewind el kerygma es fundamentalmente el desarrollo de la confesión original: Jesús es el Cristo, Jesús es el Señor. Esto quiere decir: el kerygma pretende señalar como Mesías y Señor, cuya presencia sostiene la comunidad, al hombre Jesús de Nazareth. Así identifica el kerygma el resucitado y exaltado, el que ha de venir, con el crucificado e histórico Jesús, aunque con ello se implica el escándalo de la vinculación de la salvación a un suceso sometido a la relatividad de lo histórico.

Según Schniewind todo lo que Jesús hizo y dijo pertenece entonces al kerygma: "Esta relación entre el Jesús histórico y el suceso pascual que hay que determinar no es un trabajo histórico cualquiera, relativamente indiferente, sino que en ello consiste la comprensión del mismo kerygma" (41).

El cristianismo primitivo no tuvo por tanto ni una manera de pensar escuetamente historicista ni tampoco una estructura de interpretación existencial. El cristianismo primitivo consideró a Jesús según el esquema de la historia de la salvación que ya había desarrollado el judaísmo. Jesús en su ser y actuación históricos es

(40) Obras de J. JEREMIAS asequibles: *Las Parábolas de Jesús; Palabras de Jesús; El Mensaje Central del Nuevo Testamento*; Cfr. sobre todo un artículo donde trata explícitamente nuestro problema: *El significado central del Jesús Histórico*, en: *Sel. Teol.* 9 (1970) 13-16.

(41) Antwort an Rudolf Bultmann, en: *Kerygma und Mythos*, I, 1960, pag. 99.

para el cristianismo primitivo no simplemente un hito a partir del cual cada uno debe entenderse a sí mismo sino el eslabón que une el AT como promesa con la situación escatológica que alboreó en el mismo como Resucitado.

F. La Historia de la Redacción. Es una corriente de la investigación de los evangelios sinópticos que se ocupa metódicamente de detectar y valorar literaria y teológicamente la obra redaccional de cada evangelista: sus criterios, la estructura que le dió a su obra, los puntos de énfasis, etc. Dentro de este campo se han logrado importantes avances. Este método de investigación fue desarrollada precisamente en el campo dominado por la hermenéutica de Bultmann. Hasta cierto punto fue determinante en esta búsqueda de la "teología del evangelista" el convencimiento de que todo camino hacia Jesús a través de la tradición era imposible e irrelevante. Aún más: la estructura existencial del kerygma fue "hallada" también en el fondo de las copilaciones redaccionales de los evangelistas. Hoy en día la situación ha empezado a cambiar decisivamente. Los investigadores de la Historia de la Redacción han ido comprendiendo progresivamente cuál era la verdadera orientación teológica de los evangelistas.

Primero fué H. Conzelmann el que para la obra de Lucas demostró la importancia del esquema histórico—salvífico. Lucas distingue muy bien el AT del NT y en éste, el tiempo de Jesús del tiempo de la Iglesia. Por eso puede añadir a su evangelio la obra de Actos. Según Conzelmann esta "historificación" que supera la estructura existencial del kerygma la hizo Lc. ante el hecho del retardo de la parusía ⁽⁴²⁾.

Al principio se creyó que esto era propio de Lucas pero estudios ulteriores empezaron a reconocer el mismo fenómeno en Mt. G. Strecker demostró que el primer evangelista (Mt) está marcado por una tendencia historizante que se manifiesta sobre todo en el tratamiento de los títulos cristológicos y en la presentación de la relación de Jesús con el Judaismo ⁽⁴³⁾. Igualmente R. Walker, siguiendo las huellas de Strecker, sostiene que Mt. comparte una concepción histórico—salvífica, según la cual el obrar de Jesús en

(42) *Die Mitte der Zeit*, 1964, 5a. ed.

(43) *Der Weg Gerechtigkeit*, 1966, 2a. ed.

Israel es concebido como pasado y distinguido del presente de la comunidad.

En cuanto al evangelio de Marcos, el primer evangelio que realmente apareció y la base de los otros dos sinópticos, la situación es más delicada. ¿No son quizá las imitaciones hechas por Mt. y Lc. de la obra original de Mc., depravaciones del evangelio, tal como lo concibió su creador?

Un buen número de exégetas contesta afirmativamente a esta pregunta y consecuentemente interpreta el evangelio de Mc. en forma puramente existencial. Todo el desarrollo de la exégesis que en los literales anteriores hemos hecho, nos da ya una idea de que en cuanto a Mc. como obra redaccional, esta opinión no se sostiene.

Sin embargo, citemos para culminar estas reflexiones sobre la Historia de la Redacción la obra de Willi Marxen "El Evangelista Marcos" (44). Esta fue precisamente la primera obra de la corriente de la Historia de la Redacción. Marxen interpreta la obra de Marcos como pura y simple predicación: "la obra hay que leerla como predicación; es, como tal, interpelación y no relato sobre Jesús. El hecho de que aparezca en ella también algún relato es, bajo este punto de vista, casi casual. Si queremos entender el origen del Evangelio consecuentemente desde el tiempo de Marcos, tenemos que decir: el resucitado es al mismo tiempo el autor del evangelio, el cual lo tiene como contenido. Por el hecho de que esta predicación acontece, se hace presente el resucitado" (45).

Una cita como la anterior, en medio de todos los elementos positivamente valorables, está marcada por una radical incomprensión del texto de Marcos: según Marxen el que el evangelio de Marcos contenga "también algún relato" es, tenido en cuenta el hecho de que es "predicación", "casi casual". Pero resulta que el

(44) *Der Evangelist Markus*, en: FRLANT 67, 1959, 2a. ed.

(45) *Op. cit.*, pag. 87.

evangelio de Marcos no solo contiene algún relato, sino que es relato de principio a fin.

Algunas nuevas obras aparecidas desde 1969 toman posición contra esta tesis de Marxen según la cual a Marcos no le interesaba el Jesús histórico sino el "limpio" kerygma del Cristo resucitado. A continuación haremos un breve comentario de estas obras, siguiendo un artículo de M. Hengel que se ocupa de nuestro problema ⁽⁴⁶⁾.

G.— Kertelge publicó en 1970 "Los Milagros de Jesús en el evangelio de Marcos" ⁽⁴⁷⁾. La obra se concentra, como lo indica su título, en los relatos de milagros del segundo evangelio.

Kertelge hace notar que la interpretación que hace Marxen del evangelio de Marcos es insuficiente si se toma seriamente la tradición de los milagros. En realidad Marcos no narra "casualmente" historias sobre Jesús. La oposición entre el kerygma y el relato histórico que Marxen presupone no es de ninguna manera un elemento que el evangelista haya podido tener en cuenta. Ya E. Käsemann en su discusión con su maestro R. Bultmann había planteado este problema. Kertelge da una solución semejante a la de Käsemann: "Marcos manifiesta por la predicación de la historia de Jesús como evangelio, la identidad del resucitado con el Jesús histórico. Pero si el resucitado es el Jesús terreno, entonces su historia terrena es norma de fe para la Iglesia. . ." ⁽⁴⁸⁾.

Kertelge analiza todas las narraciones de milagros que trae Marcos y concluye que para éste las palabras y obras de Jesús no pueden ser separadas: forman una unidad indisoluble, de tal manera que "el obrar maravilloso de Jesús en los enfermos es evangelio" ⁽⁴⁹⁾. En 1,27 define el evangelista la actividad de Jesús con una

(46) M. HENGEL, *Kerygma oder Geschichte* 151 (1971) 323-336.

(47) *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München, Kösel, SANT 23, 1970.

(48) *Ib.* pag. 193.

(49) *Ib.* pag. 38.

frase que proporciona por sí sola lo que Marcos entendió como evangelio: "doctrina nueva en poder". No sólo, pues, las obras de Jesús eran manifestación de su poder sino también su enseñanza. Tanto su obra como su palabra eran, indisolublemente unidas, revelación de su poder. Sin embargo Marcos hace notar que esta revelación de Jesús en palabras y obras tropezó con la incompreensión, aún de parte de sus discípulos. Mediante su sistematización del secreto mesiánico Marcos pone de relieve la muerte y resurrección de Jesús como el punto culminante que ilumina toda su vida. Así la epifanía de Jesús en sus milagros queda "retardada" pues la revelación de Jesús sólo aparece clara en su muerte y resurrección. Este hecho impide que los milagros puedan ser considerados abusivamente como medios de demostración. El milagro no pretende despertar la fe sino que "la fe en Jesús es más bien siempre ya la suposición para sus milagros" (50). También es importante el hecho que constata Kertelge que Marcos retiene las tradiciones que reproduce con un espíritu muy conservador.

Hengel concluye su análisis del libro de Kertelge con las siguientes consideraciones: "Hay que aprobar resueltamente los resultados de este trabajo que une la intuición exegética y la reflexión teológica; al mismo tiempo surgen cuestiones ulteriores que tocan el método histórico—redaccional en cuanto tal y demuestran que la investigación científica no puede contentarse con su aplicación, como si fuera la última razón de la exégesis de los sinópticos. ¿De dónde recibió el evangelista el impulso de narrar la historia pasada de Jesús desde el bautismo de Juan hasta la resurrección como Evangelio? Basta la sospecha de Käsemann de que la situación de lucha contra el entusiasmo original, propia de la segunda generación, lo obligó a esto? ¿No es mucho más asequible aceptar que Marcos se encuentra en una tradición en la cual la narración de la historia de la Pasión y del obrar de Jesús era entendida ya como evangelio, aceptar que Marcos mismo resume para la comunidad de su tiempo lo que él como cristiano había aprendido y probado en la praxis misionera y catequética? Entonces se nos pondría el problema del kerygma y la historia de Jesús o también de la redacción y de la realidad histórica mucho más agudamente de lo que algunos investigadores quieren reconocer. Si el evangelista en Mc. 1, 22: "El enseñar como uno que tiene poder y no como los

(50) *Ib.*, pag. 197s.

escribas" o en Mc. 1, 27: "Una nueva doctrina en poder", enfatiza el singular poder de Jesús, ¿da él simplemente una reflexión teológica de su tiempo (Hacia el año 70). . . O está detrás de esto un recuerdo del singular poder de Jesús, que todavía perduraba en la comunidad? Algo semejante se podría preguntar con respecto al concepto de Marcos sobre el "seguimiento de Jesús", las "palabras sobre el Hijo del Hombre", la actividad de Jesús en Galilea y el camino hacia Jerusalén. En general: ¿de dónde saca Marcos su marco histórico (de la vida de Jesús)? ¿Se basa en pura invención o tiene aún después de 40 años ciertos fundamentos (no en el sentido del historiador crítico. . .) en el sentido de un narrador kerygmático interesado existencialmente en el tiempo de Jesús? Según mi parecer la tradición de Jesús tenía ya para la comunidad antes de Marcos importancia normativa y era ya antes de Marcos "evangelio". El hecho de que Marcos hacia el año 70 fije esta tradición por escrito como "Historia de Jesús", está en conexión de algún modo con el hecho de que la continuidad de esta tradición se puso en peligro entre los años 60 y 70 a causa de la destrucción de la comunidad de Palestina, la persecución en Roma bajo Nerón y por la muerte de los testigos autorizados Pedro y Santiago. El origen del más antiguo de los evangelios está así determinado por el paso de la primera a la segunda generación; esta es una tesis que no es ciertamente nueva, pero que hoy debería ser considerada de nuevo más seriamente" (51).

J. Roloff también en 1970 publicó su obra "El Kerygma y El Jesús Terreno" (52) en la cual se atreve a preguntar por los "motivos históricos" que hay en las narraciones sobre Jesús en los evangelios. Al inicio da una visión de toda la historia del problema desde M. Kähler. Se refiere a esa "región libre de tormenta" que Kähler pretendió ganar cuando se adhirió al kerygma de Cristo dejando a un lado la historia de Jesús y critica la falsa seguridad de una fe que cree con los ojos cerrados. No es aceptable según él la manera tan fácil y superficial con que "largo tiempo en el ámbito de la iglesia y de la teología se habló del exaltado y de la presencia de su palabra", de este modo rechaza Roloff el "menosprecio de lo histórico". Se dedica a examinar las narraciones de los evangelios con el objeto de encontrar en ellas indicios de que en el proceso de

(51) Art. cit., pag. 329.

(52) *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen, 1970.

transmisión y en la redacción se conservaron detalles que no eran conformes con las necesidades de la iglesia del tiempo de la transmisión y de la redacción. Investiga primero dos complejos de tradiciones que son importantes para la fundamentación histórica de la muerte de Jesús, los conflictos a causa del sábado y purificación del templo. Roloff logra demostrar que aquí se encuentra el investigador sobre bases históricas firmes y que los evangelistas al redactar la tradición la interpretaron conscientes de la distancia histórica que los separaba del tiempo de Jesús. En ulteriores análisis de algunas narraciones de milagros demuestra Roloff que el concepto de fe de las tradiciones sobre Jesús no sólo se diferencia de la fe tal como la consideraba el judaísmo y el cristianismo primitivo sino que aún en la más antigua tradición, esta fe siempre aparece en conexión con el obrar de Jesús. El autor consigue también probar que hay una clara distinción entre los relatos de los milagros de Jesús y las manifestaciones maravillosas que se realizaban en la comunidad después de Pascua, en las cuales, como en el judaísmo de ese tiempo, la oración jugaba un papel importante. Roloff llega a la conclusión de que no se puede aplicar sin más el concepto del hombre divino del helenismo a Jesús tal como lo presenta Marcos; esta referencia estuvo en boga en los últimos decenios. Mediante el relato sobre la unción en Betania (14,3-9) y la palabra sobre la presencia del novio (9, 18-22) demuestra que en Mc. se contiene ya una reflexión que distingue muy bien entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la comunidad. La obra se termina con un análisis de los relatos de la multiplicación, los cuales son interpretados por el autor como una mirada retrospectiva a la comunidad de los discípulos con el Jesús histórico.

De esta manera llega Roloff a la conclusión de que "los motivos históricos en la tradición evangélica. . . no sólo no están en contradicción con la intención del kerygma de la resurrección sino que. . . ya pertenecen a su estructura fundamental" (53). Esto ya aparece en los recuentos históricos que trae Pablo citando la más antigua tradición, en íntima conexión con el kerygma pascual, en I Cor. 11,3ss. M. Hengel comenta la conclusión de Roloff así: "Al lado del credo y la homología apareció en la comunidad desde el principio la narración sencilla de la historia de la pasión y el obrar de Jesús así como también la tradición de su enseñanza. La aparición de los evangelios no significa por tanto un rompimiento sino la conclusión de una corriente tradicional que narraba e interpreta-

(53) Op. cit., pag. 263.

ba el hecho de Jesús, la cual poseía fundamentalmente sus raíces primitivas en el círculo prepascual de los discípulos de Jesús" (54). La obra de Roloff causará seguramente reacciones en contra dentro de la crítica radical. Pero en realidad es necesario que todos aquellos que trabajan sobre el evangelio con espíritu de fe vuelvan a ponerse ante el problema de la relación entre fe e historia. "Sería una regresión gnóstica si se quisiera descalificar la historia identificándola simplemente con la ley; el que intente algo semejante no ha entendido qué es ley en el NT, por eso no puede entender qué es historia. La crisis actual de la investigación del NT está fundada entre otras cosas en esta difamación de la historia y ésta importa al mismo tiempo la de la investigación histórica y de sus métodos" (55).

"Por esto la alternativa o kerygma o historia hay que rechazarla fundamentalmente porque conduce al error. El hecho de que los evangelios fueron escritos sobre la base de antigua tradición nos obliga a buscar en ellos la historia de Jesús con la ayuda de los medios que nos ofrece la ciencia histórica, pues esta historia constituye el principio del evangelio. El último objetivo de esta búsqueda no es la interpelación kerygmática del evangelista ni la comunidad que conforma su tradición y su fe sino Jesús mismo. Si la investigación crítica de NT piensa que por razones metódicas puede o debe renunciar a esta búsqueda, entonces ella misma pierde todo sentido" (56).



Conclusión: Como conclusión de todo el material elaborado en los dos grandes puntos anteriores de estas consideraciones críticas quisiera presentar un sencillo aporte en relación a la hermenéutica del NT y en general a la hermenéutica teológica.

Como se vió, la obra de Bultmann es un esfuerzo primordialmente hermenéutico. El pretende "traducir" el NT mediante un lenguaje asequible al hombre moderno. Con ella Bultmann está al mismo tiempo convencido de que él es fiel al profundo sentido del mensaje del NT mismo. Bultmann realiza igualmente una gran la-

(54) Art. cit., pag. 331

(55) Idem.

(56) Ibídem, pag. 336

bor de exégeta. El asume el NT en particular los evangelios sinópticos como obras literarias y los somete a crítica histórico—literaria. Esta labor de exégeta es considerada por él como la base de su hermenéutica.

En realidad, para cualquier intento de traducir el mensaje del NT, es imprescindible un análisis crítico (literario e histórico) de las obras. Este es el cometido del exégeta. El punto de arranque son las obras acabadas. Refiriéndonos al caso concreto de los sinópticos, la redacción literaria de Marcos, Mateo y Lucas ofrece el primer horizonte de inteligencia del mensaje. Evidentemente, ante las obras como obras acabadas, se sitúa el exégeta en el pleno ambiente de la fe eclesial en Jesús de Nazareth como Cristo, señor e hijo de Dios, se toca, por tanto, un horizonte desarrollado de la fe cristológica. Los sinópticos, como hemos tenido oportunidad de decir, son obras relativamente tardías de la tradición cristiana. Como tratamos de hacer ver en el capítulo anterior, los sinópticos y en particular Marcos, aparecen como un esfuerzo hecho en la iglesia por apoyar la predicación actual del evangelio en la tradición anterior y finalmente en Jesús histórico mismo. La captación de esta intención que dirige el surgimiento de los sinópticos es la intención central que debe presidir todo esfuerzo exegético. Solamente así puede comprender el exégeta que mediante análisis crítico se acerca al objeto de su investigación, cual es el real horizonte en el que el evangelio como tal fue entendido en la iglesia cuando los sinópticos fueron compuestos. El hecho incontrovertible de que los materiales reunidos en los evangelios son materiales tradicionales que existían antes de la redacción en forma aislada, al menos en buena parte, impone al exégeta el análisis del desarrollo y formación históricos de esos materiales tradicionales. De esa manera aún la misma confesión de fe cristológica queda sometida a la mirada inquisidora del crítico. Los esfuerzos actuales de la *Traditionsgeschichte* han mostrado palpablemente el camino promisorio que se abre a la crítica, cuando quiere penetrar en las más antiguas y originales expresiones de la fe. Sin embargo se trata aquí de un camino difícil: en general las obras del NT son escritos en los cuales la fe cristológica ya ha adquirido una formulación muy nítida, por no decir apodíctica. De la más antigua y primitiva tradición se conservan tan solo formulaciones escasas. En general, aparecen redactadas en contextos tales que sólo permiten comprenderlas en el horizonte de una fe cristológica desarrollada. Además es prácticamente irreconstruible para el exégeta el horizonte global de la fe en el que éstas fueron entendidas. De ahí que no sea

posible en la mayoría de los casos un pronunciamiento definitivo sobre el sentido de una fe cristológica desarrollada y una fe cristológica primitiva. En este momento cabría anotar hasta qué grado son temerarias desde el punto de vista crítico las conclusiones de eruditos que se sienten capaces de presentar una reconstrucción exhaustiva de la evolución de la confesión de fe. Suele suceder que ésta se explicita conforme al modelo del propio sentido de fe que el investigador quiere corroborar. Dicho en otras palabras: no es ya la labor exegetica la base de una hermenéutica, sino una determinada hermenéutica el apriori de la investigación exegetica.

A mi me parece que el horizonte de la comprensión de Jesucristo que aparece en el NT como realidad acabada y en particular en los evangelios sinópticos, es la intuición básica de toda hermenéutica. Y eso en dos direcciones: en orden a la reconstrucción del sentido de la tradición anterior y primitiva, por una parte; y en orden a la elaboración teológica para el presente de la Iglesia, por la otra.

Los sinópticos, como hemos dicho, quieren presentar a Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, en su importancia salvífica decisiva para la iglesia de su momento histórico, en cuanto éste es el real Jesús de Nazareth, en el cual, por tanto, todas las significaciones captadas por la fe, son historia humana concreta. //

Esta intuición constituye la homogeneidad radical, que, según los sinópticos, une el kerygma que ellos proclaman, a través de la tradición recibida, con la historia de Jesús. Todo esfuerzo que pretenda desentrañar la historia de la tradición y que no reconozca este hecho, tiene que imponerle a la tradición un rompimiento con el pasado que críticamente no es demostrable. Esto es hoy hasta tal punto verdadero que, progresivamente, se va abriendo campo entre los críticos la convicción de que el real y verdadero arraigue de la cristología es Jesús mismo.